De Kritik der Urteilskraft en het Bildungsideaal

Floris Solleveld

I.

In het Goethe-museum in Weimar staat een buste van Kant zonder pruik. Hij staat daar naast Fichte, Schelling en Hegel, en ziet er nog steeds anders uit dan zij: geen bakkebaarden, geen lang en wild idealistenhaar, maar een kort kapsel als dat van de romeinse keizersbeelden, de mode van het empire. Misschien zat zijn haar wel echt zo, onder die pruik. Maar het is niet de Kant die we kennen, en als hij daar niet naast zijn opvolgers had gestaan was hij niet zonder naamplaatje herkenbaar geweest.
Het museum in kwestie heeft met Kant verder weinig te maken. Het laat, naast Goethes ontelbare activiteiten en liefhebberijen, vooral zien hoe de culturele wereld omstreeks 1800 er in Weimar uitzag – en hoewel de filosofie daarin een plaats heeft, is die vooral op de achtergrond. Goethes wereld, bellettrie, botanie, experimenten met lichtbreking en *souvenirs de voyage:* het lijkt een wereld waar Kant, de honkvaste beroepsfilosoof die zelden blijk geeft van eruditie, ongemakkelijk op zijn sokkel staat. Het Goethe-museum is een monument van *Bildungsbürgertum,* gebouwd rond misschien de eerste en grootste maar niet de meest filosofische vertegenwoordiger ervan. De ongemakkelijkheid van Kant zonder pruik, en van Kant in het Goethe-museum, zijn tekenend voor de moeizame relatie tussen Kant en het Bildungsideaal, tussen de systematiek van Kants transcendentaalfilosofie en de culturele ontwikkeling die tegelijkertijd inzet. De auteur van de drie kritieken contrasteert met de harige voorvechters van vrijheid, kunst en geest, met het classicisme dat hem zonder pruik afbeeldt, en de breed ontwikkelde burger die hem op een voetstuk plaatst maar weinig met zijn werk doet. En toch zou het niet minder vreemd zijn als er geen filosofen in het museum in Weimar stonden, of als alleen Kant ontbrak, of als een classicistische beeldhouwer hem mét pruik had afgebeeld. Met al deze ongemakkelijkheid hebben we het probleem op een sokkel: de ontwikkeling van het Bildungsideaal, in al zijn veelzijdigheid en tegenstrijdigheid, is niet los te zien van de filosofische revolutie die door Kant in gang werd gezet, en toch blijft het problematisch hem op een sokkel te plaatsen als held en wegbereider van datzelfde Bildungsideaal. Het beeld zonder pruik alleen al rechtvaardigt nader onderzoek van dit probleem.
Hoe verhoudt Kant zich tot het ideaal van Bildung? Als Kant de *Kritik der Urteilskraft* publiceert (1790) is het Bildungsideaal nog geen begrip waar Kant zich toe te verhouden heeft. Het woord zingt al rond, zoals in de titel van Herders *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit,* en in Moses Mendelssohn's antwoord op de vraag *Was heißt aufklären?*[1], maar het is nog

---

[1] 'Bildung zerfällt in Cultur und Aufklärung.' *Ästhetische Schriften in Auswahl,* red. Otto Best, Texte zur

niet de naam van een ideologie. ‘Bildung’ staat dan nog voor opleiding, opvoeding en beschaving in het algemeen, niet voor specifiek kenmerkende ideeën als esthetische opvoeding, ontwikkeld burgerschap, studie van de klassieken, historisch besef, geesteswetenschap, verbondenheid van taal en denken, Kulturvolk. In die jaren is Schiller bezig met de hervorming van het Duitse theater, Goethe met het schrijven van *Wilhelm Meister;* de jonge Wilhelm von Humboldt schrijft een ‘Theorie der Bildung des Menschen’ voor hij zich aan de taalwetenschap wijdt; Hölderlin, Hegel en Schelling delen een kamer in Tübingen; en allemaal lezen ze Kant. De ontwikkeling van het Bildungsideaal gaat gelijk op met de receptie van Kant, en terwijl Kant zijn derde kritiek en daarmee zijn systeem voltooit, breekt in Parijs de revolutie uit. Maar wat betekent dat? Het leidt geen twijfel dat de vormgevers van het Bildungsideaal Kant lazen, en het is gemakkelijk de Copernicaanse wending op te vatten als een ‘revolutie van de geest’. Maar dat maakt Kant nog niet tot een grondlegger of wegbereider van het Bildungsideaal. De Kritik der Urteilskraft, de tekst waarin Kant zijn kentheorie en zijn moraalfilosofie met elkaar probeert te verbinden, biedt geen blauwdruk voor de hervorming van het onderwijs en maakt geen gewag van ‘esthetische opvoeding’. De ‘studie der humaniora’ komt er wel in ter sprake, maar niet als een tak van wetenschap, en de verbondenheid van taal en denken is een idee dat Humboldt en Herder niet aan Kant hebben ontleend. Van Grieks at Kant geen kaas en ideeën over literatuur spelen alleen een rol in zijn indeling van de verschillende kunsten. Voor zover er een verband is tussen Kant en Bildung, ligt dat op een meer theoretisch niveau.

De Kritik der Urteilskraft is geen handboek voor de goede smaak: de leidende vraag in het eerste deel, de Analytik des Schönen, is niet waarom iets moois mooi is maar hoe een oordeel over schoonheid mogelijk is, als begin van een verklaring van ons oordelen in het algemeen. *Esthetisch* oordelen betekent oordelen op basis van de aanschouwing alleen; er spelen geen begrippen van het verstand een rol in, die we gebruiken om te oordelen over hoe de wereld in elkaar steekt, en geen wetten van de rede, die ons morele oordeel leiden. Wanneer we zeggen dat iets mooi is, drukken we daarmee geen belang uit: dat iets mooi is betekent nog niet dat het ergens toe dient. Een zonsondergang en een warm zacht bed geven allebei een positief gevoel; maar een warm zacht bed is *aangenaam,* omdat het voorziet in een behoefte, en een zonsondergang is *mooi,* zonder ergens goed voor te zijn. Ons oordeel over wat aangenaam is is afhankelijk van onze behoeften, van onze gesteldheid als empirisch wezen, en daarom individueel; maar ons oordeel over het schone is van algemene strekking. Tegelijkertijd is het niet *verplichtend,* zoals een moreel oordeel – er zijn dan ook geen *wetten* voor het esthetische oordeel. Maar hoe kan het dan van algemene strekking zijn? Door te zeggen dat iets mooi is, stel je de zaken voor alsof het *doelmatig* op harmonie met onze zintuigen gericht is, zonder dat daarmee een doel gediend is – je veronderstelt een *doelmatigheid zonder doel.*

Deze notie van *Zweckmäßigkeit ohne Zweck* is zelf niet van cruciaal belang voor het ideaal van

---

Forschung, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1974

Bildung. Kants theorie over het schone wordt door geen van zijn navolgers letterlijk overgenomen. Waar het om gaat is wat deze notie moet verklaren: wat het vermogen tot oordelen mogelijk maakt. De scheiding die Kant legt tussen verstand en rede verdeelt de wereld in een domein van de natuur (object) en een domein van vrijheid (subject). De natuur, die we vatten in ons verstand, is de verschijningsvorm van een wereld die buiten ons redelijk wezen ligt, en zover er kennis van mogelijk is, is dat op grond van principes die a priori in de rede gegeven zijn. De filosofie, voor zover ze de principes van de rede ontsluit, valt uiteen in theoretische en praktische filosofie; met deze tweedeling, en niet met de vraag naar het schone, begint de inleiding van de Kritik der Urteilskraft (zowel de gepubliceerde, als de oorspronkelijke). Maar als we dan niets kunnen weten over de dingen *an sich,* hoe kunnen we dan spreken over de wereld alsof ze geordend en gestructureerd is, en hoe kunnen we dan morele oordelen vellen over onszelf als vrije wezens in die causaal geordende wereld? Het hele idee van een 'ordening' of 'structuur' is onlosmakelijk met *teleologie* verbonden: door te stellen dat de wereld een ordelijk geheel is, zonder dat je daarvoor een bewijs hebt, stel je in feite dat de wereld een structuur heeft die *bij onze kenvermogens past,* dat er aan deze structuur een *doelmatigheid* ten grondslag ligt. (Net zoals het schone, dat om geen enkele dwingende reden schoon is, *in harmonie* met onze zinnen is.) Er valt op deze teleologie geen *verklaring* te funderen, en het leidt dan ook tot begripsverwarring om een uitleg in termen van doel en reden op te vatten als kennis van de natuurwetten; maar ze maakt de wereld inzichtelijk *naar analogie* met de doelmatigheid van de menselijke rede. De Kritik der Urteilskraft moet bevattelijk maken hoe een moreel vrij wezen in de empirische werkelijkheid gesitueerd is, en hoe de mens tegelijk een redelijk en een natuurlijk wezen kan zijn. Voor zover er nog sprake is van een goddelijke ordening, is dit alleen een ondersteunend, geen funderend begrip. Zonder de scheiding tussen het schone en het goede uit het oog te verliezen, gebruikt de KdU dus het esthetische oordeel als leidraad in de verkenning van de mens als autonoom subject.

Deze voorstelling van zaken, waarin de relatie tussen natuur en subject wordt uitgelegd in termen van een teleologie waar geen verklarende waarde aan mag worden toegekend, is voor geen van Kants filosofische erfgenamen bevredigend. Maar het *probleem* waar de KdU van uitgaat, is onmiskenbaar verwant aan wat in het Bildungsprogramma centraal staat: hoe de menselijke vermogens ten volle te verwezenlijken, en een vrij en redelijk mens te vormen uit een ongepolijste natuur - Schiller maakt het tot uitgangspunt van zijn brieven *Über die Ästhetische Erziehung des Menschen.* De tegenstelling tussen natuur- en geesteswetenschappen, die in het begin van de negentiende eeuw ontstaat, gaat uit van een onderscheid tussen *verklaren* (van natuurlijke processen) en *uitleggen* (van menselijk handelen) dat al even onmiskenbaar Kantiaans is. Beide concepten, esthetische opvoeding en geesteswetenschap, zijn niet direct aan Kant ontleend, maar wel verbonden aan zijn systeem: door het geloof in een goddelijke ordening der dingen op te geven, en de rede als wetgever te te stellen, wordt de *ontwikkeling* van de mens tot autonoom wezen een proces van zelfontdekking, en wordt de doelmatigheid van redelijk denken en handelen fundamenteel onderscheiden van de wetmatigheid van

fysische processen. De Copernicaanse wending schept dus de behoefte aan een nieuwe opvatting van zelfverwezenlijking, en een nieuw systeem van wetenschappen. De vraag blijft dan, in hoeverre deze concepten systematisch gefundeerd zijn in de Kantiaanse transcendentaalfilosofie, en of niet alleen hun probleem maar ook hun problematische karakter op de Kritik der Urteilskraft terug te voeren valt. Deze vraag kan meer algemeen gesteld worden: enerzijds, of de filosofie van Kant het Bildungsideaal van een filosofische basis kan voorzien, anderzijds, of de gebreken ervan te herleiden zijn tot inconsistenties in het denken van Kant. Zo gesteld, is de vraag naar het verband tussen Kant en Bildung niet louter historisch. Het is mij niet zozeer te doen om de concrete receptiegeschiedenis of de meer algemene ideeëngeschiedenis, als om de filosofische vraag: bestaat er zoiets als een Kantiaans Bildungsideaal?

Er zijn verschillende redenen waarom dit niet vanzelf spreekt. Ten eerste is er de beperktheid van Kants pedagogiek en antropologie, nota bene verschenen in 1803 en 1799. De *Pädagogik* omvat het fysieke bijbrengen van goed gedrag en een goed karakter, en de praktische (morele) opvoeding waartoe hoort: ‘1) Geschicklichkeit, 2) Weltklugheit, 3) Sittlichkeit.’[2] De *Anthropologie* komt bij het noemen van het hoogste goed, voor zover niet besloten in morele wetten, niet verder dan het prijzen van de geneugten van goede smaak, aangenaam gezelschap en verfijnd vermaak; voor zover dit alles moreel gewicht heeft, ligt dat in de morele plicht elkaar aangenaam te zijn.[3] Kants ‘toegepaste’ filosofie geeft dus geen verdere basis voor een Kantiaans Bildungsideaal; en als het verband tussen Kant en Bildung niet verder gaat dan een aantal noties uit de KdU, blijft dat ‘Kantiaanse Bildungsideaal’ zo wel erg theoretisch. Ten tweede ontbreekt het het Bildungsideaal aan systematische samenhang, of in elk geval aan systematische filosofische uitdrukking. Juist dat maakt de vraag naar het verband tussen Kant en Bildung problematisch, omdat het geen kwestie is van twee met elkaar te vergelijken systemen. Het Bildungsideaal, ondanks de filosofische achtergrond en het gewicht dat erin aan filosofie gegeven wordt, is eerder een cultureel fenomeen dan een filosofische doctrine: behalve een verzameling opvattingen over de aard en ontplooiing van de menselijke vermogens omvat het ook een literair genre (de *Bildungsroman*), een programma voor onderwijshervorming, de eenheid van onderwijs en onderzoek, de ontwikkeling van een culturele sector en van professionele literatuurkritiek, een ronduit reactionaire politiek om niet de staat, maar de geest om te vormen, de Duitse reactie op de Franse revolutie, een van nationalisme doortrokken vertoog met zijn eigen onvertaalbare jargon, een levenshouding, gekenmerkt door een zekere afstand van praktisch nut en alledaagse noden, de productie van verzamelde werken in vijftien delen goud op snee, het ontstaan van een nieuw soort universiteit met nieuwe wetenschappen en een nieuw curriculum, en een andere

---

[2] Werke VI, p. 746 [*Werke in sechs Bänden,* red. Wilhelm Weischedel, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1999, [1]1957]

[3] Werke VI, p. 570

benadering van de klassieke oudheid (trefwoorden: filologie, archeologie, bakermat, *Kulturvolk*). Idee en werkelijkheid zijn in deze santekraam van verschijnselen niet strikt gescheiden, maar met elkaar verknoopt en in elkaar verward. Dit in verband te brengen met een filosofisch systeem betekent dan ook: filosofie in verband brengen met de historische werkelijkheid – en daarmee juist niet de filosofische vraagstelling, maar de historische benadering centraal stellen. Maar binnen deze historische benadering is de vraag, of het Bildungsideaal 'past' in de Kantiaanse filosofie, anachronistisch en daarom weinig zinvol.

Dat de kernproblemen van het transcendentale idealisme op de achtergrond meespelen in de intellectuele omtwikkelingen in Duitsland omstreeks 1800, lijkt een waarheid als een koe. De vraag is alleen: hoe? Als de Kritik der Urteilskraft en het Bildungsideaal beter kunnen worden begrepen door ze met elkaar in verband te brengen, dan is daar meer voor nodig dan de betekenis van de KdU als sluitsteen van de Kantiaanse filosofie. Welke begrippen staan in de KdU centraal, en hoe werken die door in de ontwikkeling van het Bildungsideaal? Worden deze begrippen toegepast in de praktijk en wat voor invloed heeft dat op de inhoud? En hoe verhoudt zich deze 'praktische toepassing' tot de filosofische receptie van Kants werk? Al deze vragen moeten op zijn minst summier beantwoord worden. Het is niet genoeg om aan te geven, waar in het werk van de grote Bildungsautoren naar de KdU verwezen wordt (iets wat dankzij de Werkausgaben met register geen zware taak is). Zo'n aanpak leidt onvermijdelijk tot een vertekend beeld, omdat verwijzingen allereerst iets zeggen over de invloed op de auteur in kwestie, niet over de inhoud, en omdat zo'n opsomming van verwijzingen nog geen samenhangende ontwikkeling beschrijft. Ik geloof dan ook niet, dat de betekenis van de KdU beschreven kan worden in termen van invloed, in de zin van 'A beïnvloedt B'.

Met de mening van Goethe over Kant valt bijvoorbeeld niets aan te vangen, zolang er geen aanwijzing is dat Kant doorwerkt via Goethe – en die invloed beperkt zich tot Goethes gesprekspartners, want in Faust of Wilhelm Meister is Kant niet terug te vinden. Schiller daarentegen is een cruciale figuur: niet vanwege zijn bijzondere inzicht in de Kantiaanse filosofie, waar heel Jena al van gonst als hij daar komt, maar vanwege het effect dat de KdU heeft op zijn denken over kunst en moraal, theater, dichtkunst en de klassieken, en de culturele omslag waar Schillers filosofische opstellen en gedichten aan bijdragen. Fichte beschouwt zichzelf als de grote navolger van Kant, schrijft herhaaldelijk over *die Bestimmung des Gelehrten* en aanverwante thema's, en is bovendien eerst hoogleraar in Jena, later zelfs rector in Berlijn, maar toch heeft zijn denken over Bildung niks met Urteilskraft of esthetiek te maken: het is eerst gebaseerd op niets anders dan de Rede, en later op God en het Duitse karakter. Maar door het transcendentaal idealisme te verbinden aan een radicale vrijheidsgedachte, stuurt hij wel de receptie van Kants werk. Friedrich von Schlegel stelt in *Über das Studium der Griechsichen Poesie* dat de KdU de opmaat is naar een adequate benadering van de klassieken, die pas zekere grond heeft 'seit durch Fichte das Fundament der kritischen Philosophie entdeckt worden ist'[4]; voor Novalis en

[4] *Werke in einem Band,* red. Wolfdietrich Rasch, Bibliothek deutscher Klassiker, Hanser, Wien/München 1973,

Hölderlin is kritiek op de Wissenschaftslehre juist een manier om los te komen van de Kant'sche esthetiek.[5] Schelling ziet in kunst de hoogste verwezenlijking en van vrijheid en filosofie tegelijkertijd, en maakt daarmee esthetiek tot de sluitsteen van zijn *System des transzendentalen Idealismus,* maar laat zich over Kant alleen kort en laatdunkend uit. Humboldt, de taalwetenschapper en academiehervormer, praat in zijn jeugd weliswaar over Kant alsof hij het evangelie verspreidt, maar ontleent hieraan alleen een verlicht individualisme dat bovendien antikantiaanse (Herder'sche) elementen heeft. Hegel is een moeilijk geval. Hoe zijn relatie tot Kant ook in elkaar steekt, er is geen idee van Kant dat hij zonder meer overneemt, en hoewel hij als erudiet een van de grootste Bildungsburgers mag heten, is zijn kunst- en vrijheidsliefde bepaald niet grenzenloos. Er valt ongetwijfeld een hoop te zeggen over de KdU als mogelijke invloed op Hegels teleologie, maar Hegel fungeert niet als doorgeefluik voor Kantiaanse noties – op het gebied van teleologie, en van esthetiek, is eerder de tegenstelling dan de overkomst tussen Kant en Hegel van belang.

Wat deze al te korte inventarisatie laat zien is vooral een gebrek aan samenhang. Losse verwijzingen krijgen pas betekenis binnen de brede culturele en filosofische ontwikkeling. Hoe individuele auteurs Kant en de KdU ontvangen, moet blijkbaar weer gelezen worden in verband met de ontvangst van die auteurs. Maar er is geen doorslaggevende reden waarom de verwijzing door een canonieke auteur meer zegt over de receptie van de KdU dan een pedagogisch handboek of een studiebrevier, geen doorslaggevende reden waarom een gelijkenis of contrast duidt op een 'invloed'. Hoe te voorkomen dat de benadering vanuit de ontvangst blijft steken in verwijzingen en doorverwijzingen?

De receptiegeschiedenis van de Kritik der Urteilskraft is werk voor een onderzoeksgroep. Over de vraag of de KdU ruimte schept voor het Bildungsideaal valt echter niet meer te zeggen dan er in de werken van Kant staat, in de KdU en in thematisch verwante passages. De receptie daarvan door anderen is vooral in zoverre van belang als ze een nieuw licht werpt op de inhoud. Om Kant tot wegbereider van het Bildungsideaal te bombarderen is meer nodig. Maar het blijft ongewis, of dit 'meer' gezocht moet worden in een tamelijk vage 'bredere betekenis' van Kants filosofie of in een onontwarbare receptiegeschiedenis. Zodra het niet meer over de systematische samenhang van ideeën maar over de maatschappelijke uitwerking van filosofische wendingen gaat, is er geen grens meer aan de mogelijk relevante factoren en bronnen. Een systematische benadering, die uitgaat van de structuur van de Kritik der Urteilskraft, heeft daarom voorrang.

II.

Urteilskraft is volgens Kant het vermogen, 'das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu

---

p.224

[5] Zie Manfred Frank: *Einführung in die Frühromantische Ästhetik. Vorlesungen,* Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1989

denken.'[6] Dit denken gaat in twee richtingen: van het algemene naar het bijzondere (*bestimmend*), door middel van afleiding; en van het bijzondere naar het algemene (*reflectierend*), waarbij de waarneming aan wetten onderworpen wordt. In beide vormen van oordeel speelt het het vermogen 'iets als iets te denken' een cruciale rol; dat wil zeggen, dat de verbinding (synthese) tussen indrukken en begrippen niet tot stand kan komen zonder gebruik van het voorstellingsvermogen. Het denken brengt deze synthese tot stand op grond van een principe, dat ze niet aan de ervaring ontlenen kan: dit principe, stelt Kant, is de 'angemessenheit' van de natuur voor onze voorstellingen. We hebben een voorstelling van de wereld, omdat ze daarop ingericht is; het vermogen tot oordelen beroept zich dus op een *doelmatigheid van de natuur.* Maar het is de Urteilskraft, niet de natuur, die zich op dit principe beroept. Het bestaan van de wereld valt niet op de structuur van onze oordelen terug te voeren, en we hebben dit principe alleen nodig om ons vermogen tot oordelen te verklaren, niet om concrete waarnemingen te beschrijven en begrijpen. Voor zover we het toepassen op de wereld zoals we die waarnemen, betrekt het zich niet op een causale structuur maar op de verhouding van de wereld tot ons handelen.

De Kritik der Urteilskraft is opgedeeld in een deel over esthetische, en een deel over teleologische oordelen. In aanmerking genomen dat de KdU een brug moet slaan tussen theorie en praktijk, of in elk geval tussen *theoretische* en *praktische Vernunft,* is dit een opmerkeljke indeling: waarom niet een deel over cognitieve, en een deel over morele oordelen? Het onderscheid tussen *Ästhetik* en *Logik* weegt in deze indeling zwaarder dan het onderscheid tussen feiten en waarden. Het esthetische oordeel is niet een half moreel, half cognitief oordeel, maar een oordeel dat *onafhankelijk* is van cognitieve en morele overwegingen. Waarom dit verschil 'fundamenteler' zou zijn dan dat tussen kennis en moraal valt uit te leggen op grond van het 'Gefühl von Lust und Unlust' dat aan de Urteilskraft verbonden is: het esthetische oordeel verwijst naar een (dis)harmonie van gewaarwordingen met onze *zinnen,* het teleologische naar een soortgelijke relatie met onze *begrippen* Anders dan het genoegen aan het *aangename,* dat van mijn behoeften en daarmee van de stand van zaken in de wereld afhankelijk is, speelt bij het genoegen aan het schone het *bestaan* van dit schone ding geen rol: dat is voor schoonheid alleen een randvoorwaarde, terwijl ik niet van een ijsje kan genieten zonder het te *hebben.* Het genoegen aan het aangename leidt zo tot een verkapt kennisoordeel over de stand van zaken. Ook in elk moreel oordeel dat ter zake doet speelt zo'n kennisoordeel mee: zolang er geen belangen mee gemoeid zijn, en het bestaan van een en ander er niet toe doet, blijft het een kwestie van bespiegeling en moraaltheorie. Anders gezegd: het goede en het aangename heeft een doel, terwijl het schone 'doelmatig zonder doel' is. Maar wat is dan het 'doel' van een louter cognitief oordeel, en hoe speelt het gevoel van Lust und Unlust daarin een rol? Het 'genoegen' dat we ontlenen aan een wereld die onze kenvermogens lijkt te zijn toebemeten, geeft aan het kennen zelf een duidelijk morele component: niet omdat we onze moraal aan de dingen kunnen aflezen, maar omdat de

---

[6] KdU A XXIII, B XXV (Werke V, p. 251)

gewaarwordingen zich schikken naar de bepalingen van de rede. We genieten van een inzicht of ontdekking, en iets wat we niet begrijpen frustreert ons. Wat voor 'doelmatigheid' we ook in de natuur mogen zien, een ding kan nooit het einddoel zijn waarnaartoe de wereld geordend is; maar de rede is geen ding in de wereld. Het gevoel van (on)genoegen richt zich op een (veronderstelde) wereld die geordend is naar de rede, en de volledige verwezenlijking van de rede en de vrijheid tot doel heeft.
Deze hoge idealen komen pas aan het eind van het betoog aan bod, in de Methodenlehre der Teleologischen Urteilskraft. Het idee van een teleologische ordening van de wereld, naar analogie van de ordenende rede, komt al in de beide inleidingen ter sprake: *nach wie vor* heeft het alleen een regulatieve, geen cognitieve waarde. Voor zover Kants idee van een 'hoogste verwezenlijking' van de geschiedenis religieus is, is het een *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.* Het is verleidelijk om in dit idee van zelfverwerkelijking door kennis een anticipatie van het Bildungsideaal te lezen – temeer omdat het verbonden is aan een historisch perspectief, en omdat aan de esthetiek een fundamenteel autonome positie wordt toegekend. Enkele kanttekeningen zijn noodzakelijk. Ten eerste is de vorm van kennis waarmee de mens zichzelf verheft wiskundig en natuurwetenschappelijk, niet cultureel en historisch. Ten tweede is een historisch perspectief, hoewel kenmerkend voor de Bildungsrevolutie, niet het exclusieve voorrecht van de negentiende eeuw, en het vooruitgangsideaal dat Kant uitdraagt stamt duidelijk uit de pruikentijd – Herder beschouwt het als een stompzinnige miskenning van de authenticiteit van andere volken en andere tijden. Ten derde is het idee, dat het genot aan het schone belangeloos is, op zich niet nieuw;[7] voor zover de 'autonomie van het esthetische' een kenmerk is van het Bildungsideaal, ligt dat in het idee van kunst als uiting van vrijheid, als een nadrukkelijk niet-verlichte vorm van zelfverwerkelijking. Ten vierde valt het regulatieve idee van een teleologische ordening binnen de kritische filosofie, die een leidraad biedt voor het gebruik van de rede binnen gestelde beperkingen: het biedt geen verklaring voor de verhouding tussen natuur en vrijheid, wat immers terug zou voeren op de derde antinomie uit de Kritik der reinen Vernunft. De kritische filosofie stelt de rede grenzen, juist om zich binnen die zelfgestelde bepalingen ten volle te realiseren: maar deze zelfverwezenlijking gaat niet verder dan het optimale (autonome) gebruik van de redelijke vermogens. Autonomie, niet authenticiteit, is voor Kant de maatstaf van individualiteit – en hierin verschilt zijn denken fundamenteel van dat van Herder, Schiller, de romantici en Humboldt.

Kants notie van autonomie gaat uit van een wezen dat van nature zwak en slecht is, maar zich door gebuik van de rede boven de natuur kan verheffen. Hoe valt dit te rijmen met zijn gebruik van het *Lustprinzip* als basis voor het oordeelsvermogen? Met name het idee dat cognitieve oordelen zouden uitgaan van een gevoel van (on)behagen, doet weinig rationalistsch aan. Het Lustprinzip is echter geen

---

[7] Ik verlaat me op Gerhard Krämling, *Die Systembildende Rolle von Ästhetik und Kulturphilosophie bei Kant,* Alber, Freiburg/München 1985, p. 250

hedonistisch principe: het gevoel van Lust und Unlust in het gebruik van de kenvermogens is puur instrumenteel. *Lust* is een gevoel, dat een positieve impuls geeft, dat ontstaat uit de 'overeenstemming' van een zinnelijke gewaarwording met onze vitale vermogens. Deze vitale vermogens zijn voor ons vrije denken en handelen onontbeerlijk, maar de rede is er niet aan onderworpen. Doordat het verkrijgen van inzicht genot opwekt, dragen de vitale vermogens bij aan de ontplooiing van onze rede. Dit genot is niet de *inhoud* van het inzicht. Oordelen is immers volgens Kants definitie geen hedonistische reflex, maar een kwestie van deductie en reflectie.

Maar wat is dan de inhoud van het esthetische oordeel? Met andere woorden: welke vorm van *reflectie* vindt erin plaats? Een esthetisch oordeel maakt aanspraak op algemeenheid, zonder zich te beroepen op een algemeen begrip. Hoe wordt dan daarin 'das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen' gedacht? Door te zeggen dat iets mooi is, verbind je in dat oordeel de voorstelling ervan aan een genoegelijk gevoel; en omdat je er niets mee hoeft te doen om het mooi te vinden, omdat je geen bij die schoonheid geen belang hebt, stel je het mooie voor als een bron van genoegen voor iedereen. Dit genoegen is geen kwestie van uitwerking op het lichaam, zoals het genoegen van een warm zacht bed of een ijsje, maar van de verhouding van de voorstelling tot ons *inbeeldingsvermogen*. Het is dus geen 'bloß sinnliches' genot. Het oordeel gaat immers alleen op, 'wenn man annimmt, daß jedermann einen gleichen Sinn mit dem unsrigen habe: dieses läßt sich aber von einer Sinnesempfindung nicht voraussetzen.'[8] De *Lust* die aan het mooie verbonden is, is 'weder eine Lust des Genusses, noch einer gesetzlichen Tätigkeit, auch nicht der vernünftelnden Kontemplation nach Ideen, sondern der bloße Reflexion.'[9] De ervaring van het schone richt zich op niets anders dan de vorm: en deze vorm hoort niet in de zinnelijke ervaring, maar in het voorstellingsvermogen thuis. Betekent dit dat iets mooi is, omdat het de fantasie prikkelt? In zoverre wel, dat door het schone 'das freie Spiel der Einbildungskraft' opleeft, en in werking gezet wordt om in de vorm van het ervarene het eigenlijk schone te herkennen.

(In verband met het idee van Bildung is het verleidelijk, dit op te vatten als een bevordering van de inbeelding in het algemeen, en daarmee van het vrije denken, of zelfs van de vrijheid als vitaal vermogen – maar Kant zet deze laatste twee stappen niet, niet in de paragraaf 'von der Schönheit als Symbol der Sittlichkeit' en ook niet in het hoofdstuk in de *Anthropologie* over 'das Gefühl von Lust und Unlust'. De vrijheid is immers het domein van de moraal, en de relatie tussen smaak en moreel besef gaat niet verder dan analogie. Wat de uitwerking op de verbeelding betreft, daar laat Kant meer ruimte voor; maar 'doen opleven' is iets anders dan het vermogen zelf uitbreiden. Wat door schoonheid verbeterd wordt, is eerder de *smaak* dan de fantasie.)

De *inhoud* van het esthetische oordeel blijft onbestemd: er valt geen voorstelling van het 'volmaakt schone' te maken, omdat schoonheid geen te bereiken doel heeft, en omdat aan het *idee* van het schone

---

[8] KdU A 151, B 153 (Werke V, p. 386)

[9] KdU A 153, B 155 (Werke V, p. 388)

geen *begrippen* verbonden zijn. De voorstelling van een 'höchstes Muster' blijft dan ook subjectief: wat het mooist denkbare is, blijft een opgave voor het *individuele* voorstellingsvermogen.

Wat dit betekent voor de verhouding tussen vrijheid en verbeelding, wordt duidelijker in verband met *kunst:* want hierbij speelt niet alleen de *Vorstellung* van het schone een rol, maar ook de *Darstellung.* Voor de goede smaak zijn tenminste nog regels op te stellen, ook al zijn dat geen wetten maar aanwijzingen; maar voor het vormen en uitbeelden van een 'esthetisch idee' bestaan ook zulke regels niet. Je kunt leren goede verzen te schrijven, maar niet leren goede gedichten te schrijven. Kunst, stelt Kant, onderscheidt zich van natuur doordat het het product van een vrije geest is, van wetenschap doordat het ene praktijk, het andere theorie is, van ambacht doordat het geen doel dient. Wat niet aan te leren valt, omdat het geen kennis en geen ambacht is, is het vermogen 'esthetische ideeën weer te geven' – en dit vermogen, dat dus een *natuurtalent* moet zijn, is fundamenteel onderscheiden van smaak.

De notie van het *Genie*, die Kant hiermee introduceert, is niet bedoeld als een mystificatie maar juist als een verklaring van hoe schone kunst kan ontstaan. Anders dan de aangename kunsten, die alleen willen vermaken, en de kunstnijverheid, die een duidelijk doel dient, is de schone kunst 'eine Vorstellungsart, die für sich selbst zweckmäßig ist'[10]. Imitatie is daarom niet genoeg, omdat dat een oneigenlijk doel dient – de ander te foppen, in het geval van exacte nabootsing van de natuur; bij het publiek in de smaak te vallen, in het geval van klakkeloze navolging van anderen en van de heersende smaak. Een kunstwerk is niet mooi meer, als het 'kunstmatig' of 'gezocht' overkomt. Juist dat het 'zichzelf tot doel heeft', geeft het een 'natuurlijk' voorkomen: net als de schone natuur is het *zweckmäßig ohne Zweck.* Tegelijkertijd is een stuk kunst onmiskenbaar iets anders dan een stuk natuur: het verschil is dat de laatste een *schoon ding*, en de eerste een *schone voorstelling* van een ding is. Daardoor kan een beeld van een monster, of een gedicht over ziekte mooi zijn, terwijl monsters en ziekte zelf dat niet zijn. Deze 'schone weergave' combineert op een bijzondere wijze verstand en verbeelding. Een concept dat in het verstand aanwezig is, hetzij uit ervaring hetzij uit een verbinding van elementen uit de ervaring in de voorstelling, wordt in het 'vrije spel van de verbeelding' in een schone voorstelling gevat, en door het vermogen tot weergave tot uitdrukking gebracht. Deze bijzondere combinatie van verstand en verbeelding noemt Kant *Geist.* Dit is niet hetzelfde als *genie,* ook al is het precies deze combinatie van vermogens die het genie kenmerkt: geestrijke figuren kent iedereen, maar genieën zijn schaars. Het genie onderscheidt zich niet door zijn betere smaak, maar door het *exemplarische* karakter van wat het voortbrengt, doordat het op treffende wijze iets tot uitdrukking brengt wat gewone zielen hoogstens kunnen herkennen. In plaats van een begrip van de rede, schept het genie een analogie, 'etwas anderes… was der Einbildungskraft Anlaß gibt, sich über eine Menge Vorstellungen zu verbreiten, die mehr denken lassen, als man in einem durch Worte

---

[10] KdU A176, B 179 (Werke V, p. 404)

bestimmten Begriff ausdrücken kann.'[11] Het bijzondere talent van het genie schuilt erin, bij het begrip een esthetisch idee te vinden, en dit adequaat uit te drukken; maar het is het eerste wat het genie onderscheidt, want het laatste is niets anders dan Geist.
Natuurlijk is originaliteit alleen niet genoeg voor het maken van schone kunst: een genie heeft smaak en techniek nodig, om werkelijke meesterwerken te produceren. Maar smaak en techniek kunnen ook minder geniale kunstenaars bezitten. Een genie kan school maken, en door zijn voorbeeld te volgen kunnen ook mindere goden schone kunst scheppen – zolang ze zich niet tot laffe imitatie beperken. (Dat wil zeggen, zolang ze enige *Geist* tonen; de oorsprong van hun kunst blijft bij het genie.) Een genie dat onvoldoende gecultiveerd wordt, brengt wellicht alleen gedrochten voort; iemand die originaliteit omwille van de originaliteit nastreeft, vervalt tot manierisme.

In de notie van het genie is op minstens twee verschillende manieren het ideaal van authenticiteit aanwezig: in het idee van het kunstwerk als *Selbstzweck,* en in het exemplarische karakter van zijn originele uitdrukking. Maar deze voorstelling van authenticiteit wordt alleen verbonden aan het vrije gebruik van de verbeelding, niet aan de morele handelingsvrijheid of aan de voorstelling van het 'hoogste goed'. (Voor Schelling spreekt het dan ook vanzelf, dat van Kantianen 'die aüßerste Geschmackslosigkeit, wie in der Philosophie Geistlosigkeit' te verwachten is.[12]) Het verheffen van een natuurtalent tot 'hoogste goed' staat juist haaks op Kants ideaal van morele autonomie. In het genie is het de natuur, in de vorm van zijn bijzondere talent, die het handelen de regel stelt: de vrijheid laat zich leiden door de natuur in plaats van andersom.
Kant blijft een navolger van Rousseau (wiens buste in zijn werkkamer stond) in zijn wantrouwen tegen al te veel kunstverering. Liefde voor de natuur zegt doorgaans meer ten gunste van iemands karakter dan liefde voor de kunst: het vertoon van goede smaak is immers onvermijdelijk met sociale belangen verbonden, terwijl met het genieten van de mooie natuur geen voordeel te behalen valt. Juist doordat in deze hiërarchie natuur boven cultuur geplaatst wordt, terwijl de morele ordening andersom is, wordt hiermee de scheiding tussen het schone en het goede eerder verscherpt dan gerelativeerd.
Twee vragen dringen zich op. Ten eerste: ligt in de kunst dan niet een individuele uiting, waarmee de mens zichzelf bevrijdt uit zijn onmondigheid? Ten tweede: duidt het vermogen om schoonheid te leggen in de voorstelling van iets dat van zichzelf niet mooi is, dan niet op een morele verhevenheid van de geest boven de natuur? Beide vragen verwijzen naar de notie van het *sublieme,* de esthetische ervaring die niet aan een direct genoegen maar aan een gevoel van achting verbonden is, en waarin de mens zichzelf als moreel wezen herkent. Zoals bekend ziet Kant het sublieme alleen in de overweldigende natuur. Als kunst werkelijk een bevrijdende of verheffende kracht heeft, gaat die beperking niet op. Beide vragen delen dus een probleem: waarom kan kunst niet subliem zijn?

---

[11] KdU A 193, B 195 (Werke V, p. 415)

[12] *Philosophie der Kunst,* in: *Schriften zur Philosophie der Kunst,* ed. Otto Weiß, Meiner, Leipzig 1911, p. 10

Op de eerste vraag valt los van het sublieme al een antwoord te geven, in verband met zijn *Beantwortung der Frage: was heißt Aufklärung?* Vrijheid van de kunst is voor Kant iets anders dan vrijheid van meningsuiting. 'Onmondigheid' in de kunst is niet iets wat de mens aan zichzelf te wijten heeft, of waaruit hij bevrijd kan worden, omdat nou eenmaal niet iedereen talent heeft, terwijl wel iedereen verstand heeft. Ook onderdrukking van de kunst is voor Kant geen prangend probleem, 'weil in Ansehung der Künste und Wissenschaften unsere Beherrscher kein Interesse haben, den Vormund über ihre Untertanen zu spielen'.[13] Weliswaar noemt Kant in § 53 van de KdU de poëzie de hoogste onder de kunsten, omdat ze zoveel stof voor de vrije verbeelding geeft en tegelijk aan het verstand appeleert; maar zodra het werkelijk ergens over gaat, is poëtisch taalgebruik niet op zijn plaats. (Daarom acht Kant de poëzie als kunst ook hoger dan de retorica, en stelt hij dat ook die laatste in de rechtbank en op de kansel niet thuishoort – en daarom is zijn schrijfstijl zo gortdroog, terwijl Kant toch echt wel esprit had.)

Ook de voor de tweede vraag is vooral van belang wat Kant over poëzie zegt: 'Sie stärkt das Gemüt, indem sie es sein freies, selbsttätiges und von der Naturbestimmung unabhängiges Vermögen fühlen läßt, die Natur, als Erscheinung, nach Ansichten zu betrachten und zu beurteilen, die sie nicht von selbst, weder für den Sinn noch den Verstand in der Erfahrung darbietet, und sie also zum Behuf und gleichsam zum Schema des Übersinnlichen zu gebrauchen.'[14] Er is dus op zijn minst een verheffend element in de dichtkunst, dat 'het gemoed sterkt'; maar anders dan in de ervaring van het sublieme is dit geen *moreel* element. De achting die het sublieme inboezemt, komt voort uit het gegeven dat de natuur onvoorstelbaar veel groter en oneindig veel sterker dan wij is – en zo'n soort achting kan de dichtkunst niet inboezemen. Dichtkunst moet smaakvol blijven om genietbaar te zijn; een berg of een sterrenhemel hoeven zich daar niks van aan te trekken.

Het sublieme is genietbaar, omdat mensen morele wezens zijn, *en alleen daarom.* De sterrenhemel is 'mathematisch-erhaben', omdat ze groter is dan wij in een voorstelling kunnen vatten, maar nooit te groot voor ons denken kan zijn. Een berg is 'dynamisch-erhaben', omdat ons nietige lichaam er machteloos tegenover staat, maar onze wil er niet door gebroken wordt. De oorsprong van dit genoegen ligt niet in de schone vorm van de berg of het fundament, maar in ons: het simpele feit dat een berg of het firmament ons genoegen kunnen verschaffen, zonder mooi of aangenaam te zijn, bewijst al onze redelijke en morele vrijheid ten opzichte van het empirische domein. Het sublieme appelleert niet aan de smaak, maar aan het gevoel; het eerste verwijst naar een onbestemd verstandsbegrip, het tweede naar een onbestemd begrip van de rede. Voor het genot aan het sublieme, stelt Kant, is daarom een hogere mate van cultuur (ontwikkeling) nodig; maar omdat iedereen in principe vatbaar voor moreel gevoel is, is het oordeel erover toch net als dat over het schone 'subjectief noodzakelijk'.

---

[13] Werke VI, p. 60

[14] KdU A 213, B 215 (Werke V, p. 29)

In de 'algemene opmerking' bij de Analytik des Erhabenen legt Kant een verder verband tussen esthetische en morele oordelen: 'mooi' en 'verheven' zijn termen die ook op moreel handelen van toepassing zijn. Maar in hoeverrre is dit een overdrachtelijk gebruik van begrippen? In de KdU is Kant hierover niet duidelijk; maar in de *Metaphysik der Sitten* weidt hij een hoofdstuk van de inleiding aan 'Ästhetische Vorbegriffe der Empfänglichkeit des Gemüts für Pflichtbegriffe überhaupt'. De begrippen die hierin ter sprake komen zijn moreel gevoel, geweten, liefde en achting. Deze begrippen noemt hij 'esthetisch' omdat ze niet moreel wetmatig zijn, maar alleen de subjectieve voorwaarden voor moreel handelen beschrijven. (Je bent niet verplicht om van mensen te houden of wroeging te voelen, maar je moet er toe in staat zijn om voor moraal vatbaar te zijn.) In zoverre zijn ze verwant aan de begrippen uit de KdU, dat ze verbonden zijn aan het gevoel van Lust en Unlust en niet aan een belang of nut; maar ze komen voort uit het bewustzijn van morele wetten, 'als Wirkung desselben aufs Gemut', en zijn dus *contingent,* terwijl het schone en het sublieme weliswaar onbestemd maar subjectief *noodzakelijk* zijn.

Volgens Kant – in de KdU – is het morele gevoel 'doch mit der ästhetischen Urteilskraft und deren formalen Bedingungen sofern verwandt, daß es dazu dienen kann, die Gesetzmäßigkeit der Handlung aus Pflicht zugleich als ästhetisch, d.i. als erhaben, oder auch als schön Vorstellig zu machen, ohne an seiner Reinigkeit einzubüßen'.[15] *Hoe* dat kan licht hij niet toe. De belangrijkste redenen lijken te zijn, dat deze esthetische voorstelling van moreel handelen berust op een subjectief principe, en gepaard gaat met een gevoel van Lust en Unlust. Kant lijkt hiermee een soort van morele sensus communis te veronderstellen: onafhankelijk van onze morele opvattingen zijn we in staat, belangeloosheid en zelfopoffering als dusdanig te waarderen. Deze 'esthetische voorstelling' is dan nog altijd iets anders dan het morele gevoel, omdat het morele gevoel deze voorstelling *voortbrengt* – ongeveer zoals de *Geist* esthetische ideeën voorstelt – maar ze vormt een verdere verbinding tussen ethiek en esthetiek. Er is in de toepassing van esthetische begrippen op moreel handelen een zekere continuïteit tussen het esthetische oordeel, de esthetische voorstelling van de 'Gesetzmäßigkeit', de subjectieve voorwaarden voor het plichtsbegrip, en het morele bewustzijn zelf. Zolang het onderscheid maar in het oog gehouden wordt, dat een 'moreel gevoel' een morele handeling niet kan legitimeren, is dit geen probleem. In een ethiek waarin 'authenticiteit' een grotere rol speelt, gaat dit onderscheid verloren; voor Kant is dat ondenkbaar, omdat daarmee de natuur macht over de rede krijgt.

Om samen te vatten: de tegenstelling tussen authenticiteit en autonomie is een fundamenteel probleem in de verhouding van Kant tot het Bildungsideaal. De noties van het genie en het sublieme spelen hierin een centrale rol. Er is in hoe Kant deze noties gebruikt al een beperkt ideaal van authenticiteit aanwezig; maar de verbinding van de twee, in een ideaal van 'sublieme kunst', is alleen mogelijk in een fundamenteel andere ethiek. Dit ideaal hoort weliswaar niet zozeer bij het idee van Bildung, als in de romantiek thuis - maar de ontwikkeling van het Bildungsideaal, met zijn nadruk op individualiteit

[15] KdU A 113, B 114 (Werke V, p. 356-7)

en de eigenwaarde van geschiedenis en cultuur, is niet los te zien van de romantische cultus van authenticiteit. Hebben we hiermee nu een chronologie: Kant – romantiek – Bildung? De werkelijkheid is complexer. Los van Kants denken over kunst en moraal, betekent zijn filosofie een revolutie in de systematiek van wetenschap, en schept zo via een andere weg ruimte voor de *Bildungsreform.* De invloed die Kant op deze manier uitoefent, is meer aan zijn algemene ideeënhistorische betekenis verbonden dan aan specifieke noties of denkbeelden. Hoe verhouden zich deze twee invloeden? Om de relatie tussen Kant en Bildung beter te begrijpen, wil ik proberen hier kort een antwoord op te geven.

III.

Als in 1790 de Kritik der Urteilskraft verschijnt, is in Jena het debat over de 'nieuwe filosofie' al in volle gang. Voor de receptie van de derde Kritiek is dat niet onverdeeld gunstig: weliswaar genereert Reinhold met zijn colleges over de Kantiaanse filosofie meer aandacht voor Kant dan Kant zelf, maar daarbij stelt Reinhold gaandeweg steeds meer zijn eigen *Elementarphilosophie* centraal, als meer naar de geest van Kant dan Kant zelf. Reinhold probeert de transcendentaalfilosofie te herformuleren tot een deductief systeem, op basis van *das Prinzip des Bewußtseins;* wat volgens Reinhold in het werk van Kant ontbreekt is een systematische ordening, op basis van een eenduidig funderend principe. Met dat uitgangspunt kan de KdU alleen maar tegenvallen: het ordenende principe in de KdU is immers de teleologie, die alleen een regulatieve functie heeft en waar niets apodictisch uit af te leiden valt. Voor Kant is na de voltooiing van de derde Kritiek de kous af: 'Hiermit endige ich also mein kritisches Geschäft', begint de laatste alinea van het voorwoord, 'Ich werde ungesäumt zum Doktrinalen schreiten'.[16] Maar terwijl Kant in Königsberg zijn Logik, Pedagogik, Anthropologie en Metaphysik der Sitten schrijft, denderen de ontwikkelingen in Jena voort: nog tijdens Kants leven maakt Reinhold plaats voor Fichte, verdwijnt ook Fichte weer uit Jena, komt Schelling op als een komeet en ontwikkelt Hegel zijn belangrijkste ideeën.

De ontwikkeling van het Duitse Idealisme valt weliswaar voor een belangrijk deel op Kant, maar niet specifiek op de KdU terug te voeren. In deze ontwikkeling is de KdU vooral van belang als sluitsteen van een metafysisch systeem, dat 'eerder naar de geest dan naar de letter opgevat moet worden'. Schelling onderscheidt zich door in zijn systeem van 1800 een cruciale rol aan esthetische noties uit de KdU toe te kennen; maar verder lijkt het alsof de metafyische en de kunsttheoretische discussie weliswaar hoofdzakelijk in dezelfde plaats (met 2000 inwoners!) gevoerd worden maar alleen incidenteel met elkaar in verband staan. In de receptie van Kants esthetiek spelen Schiller en de romantici een grotere rol dan Reinhold en Fichte, terwijl Hegels kunstfilosofie pas decennia later volgt.

Ook wat het Bildungsideaal betreft, volgt de ontwikkeling niet noodzakelijk de filosofische

[16] KdU A/B X (Werke V, p. 241)

hoofdstroom: wat in Jena gebeurt is, oneerbiedig gezegd, het gebakkelei van jongelui, die over elkaar heen struikelen met wilde speculaties en heel erg nieuwe en andere ideeën, terwijl de ontwikkeling van het Bildungsideaal niet los te zien valt van een geleidelijke mentaliteitsverschuiving en de trage omvorming van instituties. Een omslag in het filosofische debat bewerkstelligen is iets anders dan een cultuuromslag teweeg brengen. De culturele invloed van de KdU valt dan ook niet uit te leggen in termen van een abc'tje: Fichte-Schelling-Hegel. De connectie tussen de KdU en Schellings *System des Transzendentalen Idealismus,* voor zover het zin heeft om over zulke 'connecties' te spreken, loopt eerder via het 'kunsttheoretische' dan via het 'metafysische' traject. Maar zo'n connectie zegt nog niets over de culturele invloed van Schellings denken omstreeks 1800, laat staan over de invloed van Kant via Schelling. Ter vergelijking: een figuur als Humboldt levert geen bijdrage aan de metafysische discussie, maar verandert de wetenschap en het onderwijs ingrijpender dan Fichtes *Wissenschaftslehre.* Iets soortgelijks zou betoogd kunnen worden over de halfvergeten Friedrich Niethammer.[17] Zodra we spreken over de relatie tussen Kant en Bildung in termen van *invloed,* treden we buiten de filosofische discussie en is het onduidelijk wat de ijkpunten zijn.

Maar het Duitse Idealisme staat niet volledig los van de werkelijkheid. De geschiedenis van de filosofie tussen Kant en Hegel is niet alleen door ideeën met het Bildungsideaal verbonden: wat niet minder belangrijk is, is dat die geschiedenis zich rond de universiteit afspeelt. Jena kan zich ontwikkelen tot intellectueel broeinest, doordat Goethe als minister van de Saksische overheid daar een universitaire hervorming doorvoert die op Humboldts hervormingen een kwart eeuw vooruitloopt.[18] De universiteit (niet alleen in Duitsland) staat tijdens de Verlichting in laag aanzien: ze biedt een juridische, medische en theologische beroepsopleiding, met een algemeen deel onder de noemer 'filosofie', terwijl de echte wetenschap aan de (niet-universitaire) academies bedreven wordt. De universiteit (in Duitsland in het bijzonder) is zonder meer dienstbaar aan de overheid: zelfs Frederik de Grote dicteert dat ieder college op een handboek gebaseerd moet zijn, met dat van Kant als enige uitzondering. De universiteit van Jena is uniek in zijn tijd doordat de filosofische faculteit er niet dienstbaar is aan de andere faculteiten, maar juist centraal staat, en hoort tot een select gezelschap door de mate van onderwijsvrijheid die de professoren genieten. Dit alles wordt doorgevoerd dertien jaar voor Kant ervoor pleit in *Die Streit der Fakultäten,* en wanneer later het intellectuele zwaartepunt zich naar Berlijn verplaatst, wordt eerst Fichte en later Hegel daar rector. Wat de universitaire hervorming betreft, zijn het Duitse Idealisme en het Bildungsideaal dus nauw met elkaar verweven – maar het lijkt hier eerder de werkelijkheid te zijn die de filosofie beïnvloedt, in plaats van andersom.

Wat betekent dit voor de KdU? De receptie van Kant valt niet los te zien van de ontwikkeling van een

---

[17] Ik volg hierin Georg Bollenbeck, *Bildung und Kultur: Glanz und Elend eines deutschen Bildungsmusters,* Insel, Franfurt a.M. 1994, p. 100

[18] Terry Pinkard: *German Philosophy 1760-1860: The Legacy of Idealism,* Cambridge UP 2002, p. 88

nieuw soort universiteit. Eerder in dit essay heb ik gesteld, dat de tegenstelling tussen natuur-geesteswetenschap 'weliswaar niet Kant ontleend, maar wel onmiskenbaar aan zijn systeem verbonden is'; en hoewel dit onderscheid pas in de tweede helft van de 19e eeuw expliciet wordt, ligt de kiem ervan in de stichting van de Berlijnse universiteit. De *Bildungsreform* begint met een soort van Copernicaanse wending: dat de filosofie onafhankelijk van de theologie wordt, betekent in feite het einde van de *Schulphilosophie* – en tegelijkertijd van een indeling, die nog uit de middeleeuwen stamde. Het humanisme en de exacte wetenschap ontwikkelden zich van meet af aan hoofdzakelijk buiten de universiteit om; door de *Bildungsreform* verandert dat. Met de stichting van de Berlijnse universiteit (1810) worden het natuurwetenschappelijke onderzoek en de filologie de universiteit in getrokken, en verwerven geschiedschrijving en talenstudie gaandeweg de status van wetenschap. De grote filosofische revolutie is op dat moment, 25 jaar na de eerste colleges over Kant in Jena, alweer achter de rug; maar de status van de nieuwe universitaire wetenschappen is nog onbestemd. De problemen die daarbij centraal staan, zijn in wezen de kernproblemen uit de voorafgaande paragraaf: de betekenis van teleologie, de tegenstelling tussen authenticiteit en autonomie, en de morele lading van het esthetische oordeel.

Het valt echter niet mee de problemen van de nieuwe wetenschappen op de KdU terug te voeren. Het ontstaan van de geesteswetenschappen is eerder een kwestie van relocatie en herdefinitie dan van ontdekking, en voor zover er iets ontdekt wordt – 'de mens als onderwerp van wetenschap', 'de geschiedenis', of de verwovenheid van taal en denken – vindt die ontdekking niet in de KdU plaats. De discussie over de 'wetenschappelijkheid' van de geesteswetenschap volgt pas lang na de Bildungsreform, en staat daarmee chronologisch gezien los van het thema Kant en Bildung. Het verband tussen dit thema en de geesteswetenschap is dan ook niet zozeer een kwestie van invloed en herkomst, maar van een gedeelde thematiek en problematiek. Waar het om draait, zijn de noties van teleologie, esthetiek en authenticiteit.

In de vorige paragraaf heb ik aangegeven hoe deze noties bij Kant met elkaar samenhangen; maar niet minder belangrijk is hoe deze noties worden toegepast. Nog voor Kant de KdU ook maar schetsmatig uitgewerkt heeft, bekritiseert hij Herders gebruik van teleologische principes in zijn bespreking van de *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit,* en werkt die kritiek uit tot de verhandeling *Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie.* Auteurs als Schiller, Schelling en Schleiermacher 'vertalen' de terminologie van de KdU naar hun eigen interesses – en samen met Herder bestrijken ze zo taal, geschiedenis, kunst, de oudheid en het interpreteren van teksten. Kortom, ze passen noties uit de KdU toe op het onderzoeksterrein van de geesteswetenschap.

Door deze verschillende 'toepassingen' in hun verhouding tot de KdU kort te bespreken, hoop ik een antwoord te vinden op de vragen waarmee ik het tweede hoofdstuk afsloot. Hoe verhoudt zich de concrete toepassing van noties uit de KdU tot de algemenere invloed van Kant, zoals ik die hierboven geschetst heb? Het antwoord moet summier blijven. Waar het uiteindelijk om gaat, is om de mogelijkheid of onmogelijkheid van een Kantiaans Bildungsideaal. De fundamentele moeilijkheden

zijn in het voorgaande hoofdstuk aan bod gekomen; maar wellicht toont dit overzicht behalve tegenstellingen ook mogelijkheden.

IV.

Om aan te sluiten bij de kwestie van de ‘geesteswetenschappen’, allereerst een opmerking over Schleiermacher. Gadamer, die er belang bij heeft Schleiermacher het Kantianisme in te praten, stelt in *Wahrheit und Methode* dat Schleiermacher in zijn beschrijving van de interpretatie als kunst ‘ästhetische Grundbestimmungen Kants’[19] volgt, en dat zijn ‘formule’ – *ein Verfasser so gar besser zu verstehen, als er sich selbst verstand* – letterlijk terug te vinden is in de KdrV.[20] (En terugkeert bij Fichte, die haar toepast op Kant zelf.) Voor Gadamer is dit gegeven belangrijk omdat eruit zou blijken hoe de kritische filosofie ingrijpt in de humanistische en theologische traditie: de klassieke en bijbelse overlevering is niet langer een voorbeeld dat tot navolging strekt, maar een product van autonome auteurs ten opzichte waarvan we ons autonoom moeten opstellen. Op zich is dat een idee waar Schleiermacher Kant niet voor nodig gehad zou hoeven hebben, maar het nieuwe aan Schleiermachers theologie ligt niet in die verlichte opvatting maar in zijn pluralisme: de religieuze ervaring is volgens Schleiermacher een individuele ervaring, en de heilige teksten zijn het product van individuen. Deze opvatting is eerder romantisch dan verlicht, en vereist meer geloof dan Kant kon opbrengen, maar gaat wel uit van hetzelfde probleem als Kants begrip van het Genie: namelijk hoe een vorm van creativiteit begrepen moet worden, die niet tot begrippen en zelfs niet tot regels te herleiden valt. Het idee van Schleiermacher, dat het algemene uit het bijzondere begrepen moet worden en andersom, komt dan ook opvallend overeen met de definitie van *Urteilskraft.*

Dit alles is van belang omdat het laat zien hoe de KdU doorwerkt in de negentiende eeuw. Schleiermacher hoort tot de kring van romantici, pleit voor een nieuwe lezing van oude teksten, en denkt mee over hoe de nieuwe universiteit eruit moet zien: aan hem is te zien hoe de Bildungsreform met een nieuwe wetenschappelijke mentaliteit gepaard gaat. Maar dit belang is eerder historisch dan filosofisch. Zoals Gadamer zelf opmerkt, is het Schleiermacher niet om de ‘methodologie van de geesteswetenschappen’ te doen, maar om de religieuze openbaring. Zijn ideeën worden pas in een later stadium van belang voor het beeld van de (geestes)wetenschap, en leiden aan een zekere inconsistentie: de lezer moet zich weliswaar ten aanzien van de auteur autonoom opstellen, maar zich desondanks inleven in de openbaring die uit de tekst spreekt. Niet de waarachtige ervaring staat ter discussie, maar alleen hoe de auteur deze ervaring begrijpt. Voor zover Schleiermacher zich hierbij bedient van Kantiaanse ‘esthetische grondbepalingen’, is dit gebruik wel erg overdrachtelijk.

---

[19] *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik,* Mohr, Tübingen 1975, [1]1960,. pp. 175-6

[20] idem, p. 182; zie KdrV A 314 / B 370 (Werke II, p. 322).

Voor de theorie van de 'geesteswetenschappen' is vooral van betekenis, hoe de hermeneutiek van Schleiermacher wordt opgevat door Dilthey en het historisme. Hoewel dit in ruimte en tijd een eind van Kant vandaan ligt, is het voor de receptiegeschiedenis van zijn filosofie niet onbelangrijk: het debat over de aard en methode van de 'verstehende' wetenschappen komt in feite neer op een Kant-Hegel-controverse in meer actuele vorm. Voor zover die discussie doordrongen is van Kantianismen en van opvattingen van het Bildungsideaal, kan gezegd worden dat Kant hier als 'wegbereider' fungeert. Maar hoe innig deze connectie ook mag zijn, er blijkt vooral uit welke rol de filosofie van Kant speelt in het debat in de negentiende eeuw, niet hoe een 'Kantiaans Bildungsideaal' eruit zou moeten zien.

Als het er om gaat een filosofische 'wegbereider' voor het Bildungsideaal aan te wijzen, dan komt eerder Herder dan Kant daarvoor in aanmerking. Herder benadrukt de historische wortels van ons denken en handelen, kan zich daarom niet vinden bij het idee van vooruitgang en bij de Verlichting in het algemeen, speculeert over de oorsprong van de taal en schrijft gedichten; hij volgt college bij Kant, maar trekt naar Weimar terwijl Kant in Königsbergen blijft, en ontwikkelt zijn filosofie onafhankelijk van zijn leermeester. Niet voor niets noemt Bollenbeck (*Bildung und Kultur,* p. 119) Herder 'der erste Theoretiker des Bildungsbegriffs'; probleem is alleen dat Herders theorie zich beperkt tot 'Ideen' en 'Auch eine Philosophie'. Voor de filosofische verantwoording van denkbeelden verlaat hij zich doorgaans op de goedheid van het opperwezen, die deze of gene eigenschap of neiging in de mensen en de dingen heeft gelegd. Kants kritiek op het vrijpostige gebruik van teleologische principes in de *Ideen* is niet alleen van belang omdat de daaropvolgende discussie Kant tot het formuleren van zijn eigen notie van teleologie brengt, maar omdat die kritiek zelf al Kants moeizame relatie tot het Bildungsideaal aangeeft.
De tegenstelling heeft wel iets van de mier en de sprinkhaan. Wat Herder lijkt te willen laten zien in zijn *Ideen*, is vooral de verscheidenheid en eigenwaarde van verschillende levensvormen. Zijn 'teleologische' redeneertrant, vooral in boek 4, 8 en 15 van de *Ideen,* komt hierop neer: het ligt in de aard en bestemming van de mensen, zijn verscheidene vermogens te ontwikkelen en taal, kunst, moraal en religie voort te brengen, maar de vorm waarin dat gebeurt, wordt door leefomstandigheden en traditie bepaald. Herder besteedt meer tijd aan beschrijving dan aan argumentatie; en hoewel Kant dit opmerkt en prijst ('nicht etwa eine logische Pünktlichkeit in Bestimmung der Begriffe, oder sorgfaltige Unterscheidung und Bewährung der Grundsätze, sondern ein sich nicht lange verweilender viel umfassender Blick, eine in Auffindung von Analogien fertige Sagazität, im Gebrauche derselben aber kühne Einbildungskraft'[21]), richt zijn kritiek zich juist op de vorm van Herders verklaringen: 'was soll man überhaupt von der Hypothese unsichtbarer die Organisation bewirkender Kräfte, mithin von dem Anschlage, das, *was man nicht begreift,* aus demjenigen erklären zu wollen, *was man noch*

---

[21] Werke VI, p. 781

weniger begreift, denken?'[22] In het licht van wat Kant later in de KdU schrijft, worden zelfs zijn complimenten aan Herder dubbelzinnig: wat hij prijst, is Herders creativiteit, zijn esprit, niet zijn gebruik van de rede.

Kant levert zijn kritiek in de bespreking van het eerste deel (hoofdstuk 1 t/m 5), en daarmee vooral op hoofdstuk 4; maar hoewel het in 4 gaat om *Organisation* van de vermogens*,* in 8 om *Leitung* en *Regierung* door traditie en gewoonte, en in 15 om *Zweck* en *Bestimmung* van de mensheid, verschilt de redeneertrant niet wezenlijk: steeds is er sprake van een drijvende kracht die door de schepper in de mensen gelegd is, en die zich in verschillende (historische, geografische) omstandigheden verschillend openbaart. Opmerkelijk genoeg is het juist deze redeneertrant, die maakt dat de *Ideen* dichter bij Kant staan dan *Auch eine Philosophie:* in de anonieme polemiek uit 1774 gaat Herder nog wild tekeer tegen het idee van vooruitgang (en tegen de Verlichting, het kolonialisme, de stand van de beschaving, en de bloedeloosheid van de filosofie), in de *Ideen* (1784-91) wordt gaandeweg een hogere ordening van de geschiedenis ontvouwd, met 'humaniteit' als einddoel. Iets vergelijkbaars staat niet alleen in de KdU: in 1784, nog voordat Herder met de *Ideen* bij hoofdstuk 15 gekomen is, stelt Kant nota bene: 'Ein philosophischer Versuch, die allgemeine Weltgeschichte nach einem Plane der Natur, der auf die vollkommene bürgerliche Vereinigung in der Menschengattung abziele, zu bearbeiten, muß als möglich, und selbst für diese Naturabsicht beförderlich angesehen werden'[23] – en dat als slotstelling van zijn *Idee zu einer allgemeinen Geschichte!*

Er zijn twee belangrijke verschillen. Ten eerste is Kants slotstelling mogelijk, omdat het menselijke handelen naar zijn verschijning niet verschilt van andere natuurverschijnselen, en dus ongeacht enig begrip van vrijheid onder natuurwetten te denken valt (de premisse waarmee het stuk opent). Juist omdat er in de geschiedenis een ontwikkeling (vooruitgang) waar te nemen valt, ondanks alle menselijke dwaasheid en bruutheid, is het gerechtvaardigd om in deze ontwikkeling een natuurlijke doelmatigheid te zoeken, *vergelijkbaar met de wetmatigheid,* die Kepler en Newton in de beweging van hemellichamen vonden. Hoewel Kant de grenzen niet scherp in het oog houdt (de KdU was nog niet geschreven, en de *Idee* is Popularphilosophie) lijkt de doelmatigheid vooral een regulatieve functie te vervullen, zoals in biologische beschrijvingen. Herder daarentegen gebruikt teleologische principes juist om het ontstaan van taal, cultuur, moraal te verklaren, en sleept God er met de haren bij: Kants voorbeeld voor de geschiedschrijving is natuurwetenschap, Herders beschrijving neigt meer naar theodicee.

Ten tweede is het einddoel niet hetzelfde. Voor Kant is het hoogste doel de morele wet, voor Herder is het humaniteit: terwijl voor Kant de geschiedenis afstevent op 'vollkommene bürgerliche Vereinigung', is voor Herder 'kennelijk' (sic) de hoofdwet van de natuur: "Der Mensch sei Mensch!

---

[22] Werke VI, p. 791

[23] Werke VI, p. 47

Er bilde sich seinen Zustand nach dem, was er für das Beste erkennet. "[24] In een notedop zijn dit de punten waarop Herder verschilt van Kant, en dichter bij de Romantiek staat: authenticiteit en pluralisme. Weliswaar stelt ook Kant dat de mens een doel op zich is: maar daarmee bedoelt hij de mens als redelijk wezen, in staat zich naar dezelfde rationele bestemming te vervoegen als jijzelf.[25]

Juist omdat hij een ideaal van authenticiteit aanhangt, moet Herder wel verder gaan dan Kant in het veronderstellen van een 'natuurlijke doelmatigheid'. Voor Kant spreekt het voor zich dat iedereen die zich door de rede laat leiden, dezelfde doelen volgt – als er op grond van de rede geen overeenstemming te bereiken zou zijn, zou de universaliteit van de rede niets voorstellen. Natuurlijk bestaan ook voor Kant natuurlijke en culturele verschillen tussen mensen, maar als die moreel gewicht zouden krijgen, zou dat de autonomie van de rede aantasten. Om in de 'verwezenlijking van de mens als mens' iets intrinsiek goeds te zien, moet Herder er wel van uitgaan dat de menselijke natuur zelf in wezen goed is: hij redeneert daarmee vanuit een morele ordening van de natuur die voor Kant alleen als hypothese mag bestaan. Van het filosofische bespiegelen op zich heeft Herder geen hoge pet op: 'Das liebe, matte, unnutze Freidenken, Ersatz für alles, was sie vielleicht mehr brauchten – Herz, Wärme, Blut, Menschheit, Leben!'[26]

Herder, kortom, is een romanticus waar Kant een verlichtingsdenker is. Als wegbereider van het Bildungsideaal vormt Herder zo een connectie tussen Romantiek en Bildung – maar het zijn geen Kantiaanse ideeën, die hij aan de notie van Bildung verbindt. Voor zover Kants reactie op de Ideen iets zegt over de mogelijkheid van een Kantiaans Bildungsideaal, is dat weinig hoopgevend: het probleem komt er dan op neer, Kant de romantiek in te trekken. In zekere zin is dit dan ook, wat Schiller en Schelling doen.

Opmerkelijk genoeg lijkt Herder geen rol van betekenis te spelen in de romantische receptie van de KdU. Voor Herder is de poëzie, en vooral zijn moreel verheffende werking, aan de menselijke *natuur,* in tegenstelling tot *kunst*, verbonden; en ook al is dit voor hem aanleiding om de moderne tijd te beklagen, waarin kunstmatigheid en schone schijn de ware dichtkunst in de weg staan, de consequentie blijft dat poëzie in de moderne tijd een rudiment is. Het probleem met deze poëtica is dat ze niet problematisch is. Voor de romantici in Jena is expressie een filosofische opgave: in tegenstelling tot de systemen van het Duitse Idealisme benadrukt de poëtica van Hölderlin en Schelling juist de onkenbaarheid van het absolute (zelf), en daarmee de onmogelijkheid van een filosofisch 'systeem'. De 'kunsttheoretische' receptie van de KdU, die ik eerder heb onderscheiden van de 'metafysische', is een stap in de richting van deze 'problematische' positie – en met dat

[24] *Herders Werke, vierter Band: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit,* red. Regine Otto, Bibliothek deutscher Klassiker, Aufbau, Berlin/Weimar 1978, p. 342

[25] *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten,* in: Werke IV, pp. 59-63

[26] *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit,* in: *Herders Werke. Dritter Band,* red. Regine Otto, Bibliothek deutscher Klassiker, Aufbau, Berlin/Weimar 1978, p.94

probleem kan Herder niet helpen. De rol van Schiller in deze ontwikkeling is groter, maar ook hij vertegenwoordigt voor de romantische avantgarde een achterhaalde positie. Het is maar de vraag in hoeverre Schiller verder dan Herder komt, zoals het ook maar de vraag is wat de romantische avantgarde nog met het Bildungsideaal te maken heeft. Herder en Schiller schrijven concreet en toegankelijk over Bildung en aanverwante noties, terwijl Hölderlin en Novalis andere onderwerpen hebben en in meer dan een zin 'obscuur' blijven. De romantische receptie van de KdU voert nou niet bepaald linea recta naar het Bildungsideaal – er valt wellicht nog wat aan te vangen met Schleiermacher, maar in grote lijnen zal ik het van Schiller en Schelling moeten hebben.

Vrijwel het gehele filosofische werk van Schiller – drie grote verhandelingen, en een half dozijn kleinere – ontstaat in de periode 1792-95, als directe reactie op het lezen van de KdU. Zowel in de filosofie als daarbuiten zijn het roerige jaren: die paar jaar tussen het verschijnen van de derde Kritiek en de brieven over esthetische opvoeding maken precies het verschil tussen Verlichting en Romantiek. Hoewel de Pruisische staat verandert na de dood van Frederik de Grote, volgen de grote veranderingen pas na de Franse revolutie. In 1790 leeft overal het gevoel dat een nieuwe tijd is aangebroken; maar terwijl in Jena en omstreken driftig aan een nieuwe filosofie en literatuur getimmerd wordt, ontaardt in Parijs de revolutie in terreur en vandalisme. De situatie waar Schiller zich in bevindt, maakt het moeilijk om nog te geloven in een wereld die op verwezenlijking van de rede is ingericht. Ook al zijn Schillers idealen, zoals ze in de brieven *Über die Ästhetische Erziehung* naar voren komen, nog de idealen van Kant en de Verlichting: vrijheid en rede, de wijze waarop hij ze wil verwezenlijken gaat een stuk verder dan de *Methodenlehre der Praktischen Vernunft.*
Zonder dat de Franse revolutie expliciet genoemd wordt, vormt ze het uitgangspunt van Schillers betoog. In de derde brief stelt, dat de rede niet zomaar de onvolmaakte staat op kan heffen, om door een denkbeeldige staat te vervangen: 'Sie [die Vernunft] nimmt dem Menschen etwas, das er wirklich besitzt, und ohne welches er nichts besitzt, und weist ihn dafür an etwas an, das er besitzen könnte und sollte'.[27] Maar hoe moet de verlichte staat dan wel gerealiseerd worden? Schiller gaat uit van het onderscheid tussen (menselijke) natuur en rede, en verbindt daaraan twee verschillende impulsen, de *Lebenstrieb* en de *Formtrieb.* Zonder deze beide impulsen kan de vrijheid niet bestaan: de drang tot vorm blijft passief zolang ze niet aan een vitale impuls verbonden is. Wie zich door de ongeremde natuur laat leiden, is een wilde; maar de rede die het gevoel verwoest, is verachtelijk en barbaars. De rede zelf kan de overgang van natuur naar rede niet bewerkstelligen: alleen door de beide impulsen met elkaar in evenwicht te brengen, kan de mens ontvankelijk gemaakt worden voor morele bepalingen. De drang tot leven (materie, verandering) en vorm (idee, eeuwigheid) moeten dus gelijkelijk worden aangesproken – maar niet met een concreet doel, want dat zou altijd een doel van de

[27] *Nationalausgabe, 20. Band: Philosophische Schriften erster Teil,* red. Benno van Wiese/Helmut Koopmann, Böhlaus Nachfolger, Weimar 1962, p. 314

rede of van de zinnen zijn. Het evenwicht moet dus bereikt worden in het vrije *spel van de kunst,* dat meer is dan een lichamelijk genoegen maar niet werkt als het te bedacht, te star of kunstmatig is.
Schiller blijft een Kantiaan in zijn onderscheiden: er blijft een verschil tussen het ethische en het esthetische domein. De 'ästhetische Stimmung des Gemüts' is weliswaar de bron van morele vrijheid, juist daarom kan ze zelf geen product van een morele bepaling zijn. De 'esthetische staat' is een noodzakelijk tussenstadium tussen de fysieke en de morele staat van de mens; en als oorsprong van de morele vrijheid moet de 'esthetische gemoedsstemming' wel een natuurgeschenk zijn. Schiller veronderstelt daarmee een teleologische ordening die in de KdU niet in die vorm aan te treffen valt: ook al is het vermogen tot oordelen in de KdU altijd verbonden met het gevoel van Lust en Unlust, dat weer gebaseerd is op 'overeenstemming met onze vitale vermogens', de hoogste van deze vermogens is het bewustzijn zelf, en niet een of andere *Lebenstrieb* of *Formtrieb.* Het esthetische oordeel is bij Schiller niet gefundeerd op een (denkbeeldige) doelmatigheid van de verschijning, maar op een (reële) doelmatigheid van de betrokken vermogens. De tegenstelling tussen materie en vorm die in deze conflicterende *Triebe* ligt, is een stuk dogmatische metafysica waar Kant geen brood van lust; en Schiller maakt het nog erger door, net als Herder, de lieve vader erbij te slepen.
De notie van esthetische opvoeding, zoals Schiller die formuleert, is dus geen wezenlijke bijdrage aan de Kantiaanse filosofie. (Kant zelf beperkte zich in zijn reactie tot een paar lovende woorden en de belofte van nader commentaar, dat nooit kwam.) Het noodzakelijke verband tussen esthetiek en ethiek dat erin gelegd wordt, kan worden afgedaan als *wishful thinking.* Belangrijker dan de filosofische motivatie ervan is de invloed die Schillers programma heeft, niet in de laatste plaats op Humboldt, die in Schillers filosofische periode intensief met hem in contact staat. Wat misschien nog wel belangrijker voor het Bildungsideaal is dan de notie zelf, is het probleem waar ze uit voortkomt: hoe de geesten rijp te maken voor ideale staat, in plaats van de staat te vervangen. Zoals Herders pluralisme in de Bildungsreform geperverteerd wordt tot nationalisme, wordt ook Schillers programma misbruikt als een reactionaire strategie om niet de staat, maar de geest om te vormen. Wat dat betreft heeft Schiller Kant geen dienst bewezen.
Zijn overige filosofische werk is minder programmatisch. Hij gebruikt in verscheidene verhandelingen de notie van het sublieme om de tragedie, met haar vertoon van gruwelen, esthetisch te verantwoorden; maar in wezen is dat geen nieuwe invulling van de notie, maar hetzelfde overdrachtelijke gebruik (in de voorstelling van morele verhevenheid) dat Kant al beschreef. *Über Anmut und Würde* gaat juist over het concrete en overdrachtelijke gebruik van esthetische noties met betrekking tot personen, *Über naive und sentimentalische Dichtung* over de verhouding tussen reflectie en creativiteit. Ondanks het veelvuldige gebruik van de KdU zeggen deze essays weinig over de verhouding tussen Kant en Bildung: de toepassing alleen leidt niet tot nieuwe theoretische inzichten.
Ook al staat Schiller in het tijdperk van de Romantiek, en ook al staat hij de jonge dichters met raad en daad bij, hij maakt geen deel uit van de 'romantische beweging' van Schlegel, Novalis,

Schleiermacher, Schelling en consorten. (Hölderlin eigenlijk ook niet, maar dat is een ander verhaal.) In *Anmut und Würde* houdt hij vast aan autonomie als hoogste goed; en zelfs in zijn geschriften over de tragedie spreekt hij niet met zoveel woorden over sublieme kunst. Om het conflict tussen Romantiek en Verlichting in het Bildungsideaal aan het licht te brengen, is hij dus niet de aangewezen persoon: daarvoor is Schellings systeem van 1800 geschikter.

Een vraag waar de KdU geen antwoord op geeft, en op grond van de KdrV ook geen antwoord op kan geven, is hoe vrijheid in de wereld kan bestaan. In de toelichting bij de oplossing van de derde antinomie beperkt Kant zich er toe, te stellen dat natuurlijke en vrije oorzakelijkheid elkaar niet uitsluiten; maar daarmee geeft hij nog niet aan, hoe een vrije handeling zich in de empirische waarneming van een natuurlijk proces onderscheidt. De *Idee zu einer allgemeinen Geschichte* begint dan ook met de premisse: 'Was man sich auch in metapysischer Absicht für einen Begriff von der *Freiheit des Willens* machen mag: so sind doch die *Erscheinungen* desselben, die menschlichen Handlungen, eben so wohl als jede andere Naturbegebenheit, nach allgemeinen Naturgesetzen bestimmt.'[28] De teleologische ordening waar de KdU de mens als redelijk wezen in plaatst, en waar de esthetische ervaring een schijn van geeft, dient eerder ter inspiratie dan ter onderscheiding. We kunnen dan wel aan de verschijningen een subjectieve of objectieve doelmatigheid toebedenken, alsof het allemaal zo bedoeld is, en als moreel wezen van het sublieme genieten, maar voor zover zich hierin de menselijke vrijheid manifesteert, is dat in het oordeel, niet in de verschijning. Het idee van een teleologische ordening komt voort uit het gevoel van Lust en Unlust, niet uit het handelen, en wordt alleen *analoog* aan de vrije rede gedacht, niet eraan verbonden.
Maar hoe weet ik nu, of ik echt vrij ben in mijn doen en laten? Voor Schelling is dit iets wat buiten de macht van de filosofie ligt, omdat de filosofie nooit 'objectief' wordt: dat wil zeggen, de filosofie is geen tastbaar ding. In verschillende stappen kan de filosofie weliswaar het subject onthullen in zijn *Selbstbewußtsein, Bestimmung, Empfindsamkeit* en *Produktion,* maar deze voorstelling maakt het ik alleen steeds verder object van kennis, als een opmerkelijk natuurverschijnsel. Tot hier kan de natuur met het subject gelijke tred houden; maar aan deze zelfonthulling moet toch een wilsbepaling ten grondslag liggen. Alleen, hoe manifesteert deze wil zich? In het handelen van anderen veronderstellen we weliswaar vrije wilsbepaling, maar die onderscheidt zich niet waarneembaar van een natuurlijke impuls. Terwijl in de organische wereld causaliteit en doelmatigheid samenvallen, is de mens een gespleten wezen: het vrije bewustzijn en de objectieve handeling kunnen nooit absoluut identiek zijn. Hier moet de filosofie plaats maken voor de kunst. Waar het om gaat, is dat de wilsbepaling zich in harmonie met de natuurlijke impuls manifesteert, op zo'n manier dat geen van beiden uit het product weg te denken is, en dit is precies wat het *Genie* doet. In het 'product van het genie' zijn *Kunst* (techniek, reflectie, smaak) en *Poesie* (het talent, dat niet geleerd of verworven kan worden)

[28] Werke VI, p. 33

onlosmakelijk met elkaar verbonden: het heeft geen zin om te vragen welke van beide de voorrang heeft, 'da in der Tat jeder derselben ohne den andern keinen Wert hat, und nur beide zusammen das Höchste hervorbringen'.[29] Het hoogste goed, blijkbaar, is dus niet de vrije wilsbeschikking zelf maar zijn verwerkelijking – de kunst, volgt uit dit alles, is 'das einzige wahre und ewige Organon zugleich und Dokument der Philosophie'.[30]

In het licht hiervan moet een aantal Kantiaanse bepalingen herzien worden. Wat het kunstwerk weergeeft, is de eenheid van subject en object, en in deze harmonie ligt de schoonheid ervan. Maar de tegenstelling tussen subject en object voert in het oneindige; schoonheid is daarom 'das Unendliche endlich dargestellt'. Voor Kant heet het dat de weergave van een esthetisch idee meer voorstellingen oproept, dan begripsmatig uitgedrukt worden kan – maar dat onderscheidt niet de schoonheid, die immers in de vorm ligt, maar de kunst. Schelling keert de hiërarchie om: de kunst imiteert niet de schoonheid van de natuur, die immers toevallig is, maar is juist de maatstaf van alle schoonheid. Wat dan de aard van het schone in de natuur zou moeten zijn, vermeldt hij in het *System* niet - de notie van *Zweckmäßigkeit ohne Zweck,* die Kant op de schone vorm betrekt, is bij Schelling van toepassing op het product van het genie. Ook het onderscheid tussen het schone en het sublieme wordt herzien: omdat het schone immers al op een tegenstelling berust, en appelleert aan het morele gevoel, is het onderscheid niet categorisch zoals bij Kant: er wordt geen beroep gedaan op verschillende vermogens. Het verschil ligt 'alleen in de aanschouwing van het object, niet van het subject van de aanschouwing': de schone weergave is harmonisch, terwijl de sublieme kunst de tegenstelling in al zijn scherpte aan het licht brengt. De verwantschap tussen beide noties is dusdanig, dat Schelling in een latere aantekening zelfs aanmerkt: 'Das wahrhaft und absolut Schöne ist immer auch Erhaben, das Erhabene (wenn dies wahrhaft) immer auch schön.'[31]

Al deze bepalingen zijn tamelijk vaag en onvoldoende toegelicht. Schelling herziet ze later opnieuw in zijn *Philosophie der Kunst:* daarin wordt de Kunst gedefinieerd als 'reale Darstellung des Absoluten', en heten het schone en het sublieme respectievelijk de uitdrukking van het eindige in het oneindige, en van het oneindige in het eindige. Of Schelling consistent is in het gebruik van ruimtelijke metaforen betekent echter weinig voor mijn vraagstelling. Waar het om gaat is dat Schelling de romantische receptie van de KdU, tegen de systeemvijandige neigingen van de Romantiek in, verwerkt in een nieuw filosofisch systeem. Waar het verder om gaat is dat hij de verwezenlijking van het concept van vrijheid beschrijft als een stapsgewijs proces, waarin het denken zich met zichzelf, zijn producten, de wereld en de anderen uiteenzet – kortom, als een dialectische ontwikkeling. In deel 4 van het Systeem betrekt hij zelfs 'Erziehung' en 'Geschichte' in dit proces. De 'Akt der Selbstbestimmung' is alleen denkbaar in verhouding tot het handelen van anderen, en deze voortdurende uiteenzetting en

---

[29] *System des Transzendentalen Idealismus,* red. Horst Brandt/Peter Müller, Meiner, Hamburg 1992, p. 289

[30] idem, p. 299

[31] idem, p. 292 (voetnoot)

uitwisseling noemt hij een 'levenslange opvoeding'. In de geschiedenis vindt in soortgelijk proces van zelfverwerkelijking in het groot plaats, naar de manifestatie van een 'absolute Wil'. Het *System* lijkt hiemee een opstapje naar de *Phänomenologie des Geistes,* met als belangrijkste verschil de gepriviligeerde positie van de kunst tegenover de filosofie. Het gaat hier echter niet om de geschiedenis van de metafysica, maar om Kant en het Bildungsideaal – en wat dit onderwerp betreft, valt meer met het *System* dan met de *Phänomenologie* aan te vangen. Terwijl de invloed van de KdU op Hegel een kwestie van exegese is, is bij Schelling ondubbelzinnig aan te geven welke noties hij in het *System* overneemt en wat hij er mee doet. De elementen in Hegels denken die relevant zijn voor het Bildungsideaal – esthetiek, historische ontwikkeling, zelfrealisatie door uiteenzetting, eenheid van subject en object – zijn ook in het Systeem van 1800 al aan te treffen, en de revolutionaire dromen van de jonge Schelling neigen toch meer naar de Grieken dan Hegels etatisme. Voor zover er zoiets als een 'Kantiaans Bildungsideaal' bestaat, is het eerder te vinden in het *System des Transzendentalen Idealismus* dan bij Hegel.

Maar wat heeft het allemaal eigenlijk nog met Kant te maken? Het herformuleren van een paar esthetische noties lijkt op zich nog tamelijk onschuldig; maar de consequentie daarvan is, dat ze buiten de structuur van de kritische filosfie komen te staan. Kant gebruikt de notie van *Zweckmäßigkeit ohne Zweck* om inzichtelijk te maken hoe we een idee kunnen vormen: de doelmatigheid van de voorstelling voor het inbeeldingsvermogen stelt ons in staat, *das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken.* Schelling betrekt diezelfde notie niet op een voorstelling, maar op een product; en die doelmatigheid voert hij terug op een 'absolute wil, die subject en object verbindt'. Net als bij Kant dient de esthetiek bij Schelling om een brug te slaan tussen theoretische en praktische filosofie – maar het theoretische gedeelte gaat niet meer over de mogelijkheidsvoorwaarden voor kennis, maar over de ontdekking van het zelf! De vrijheid die zich in de kunst manifesteert is niet meer die van de rede die zichzelf zijn grenzen stelt, maar van een absolute wil die aan geen wet gehoorzaamt, omdat ze zelf de bron van alle wetten is. Juist omdat in het Systeem de notie van 'zelfverwerkelijking' de overhand krijgt over de autonomie van de rede, ontaardt zijn vrijheidsideaal in de terreur van een filosofische despoot.

Schelling lijkt daarmee deel van een noodlottige ontwikkeling in het Duitse Idealisme: de zoektocht naar een funderend principe van de kritische filosofie, ingezet door Reinhold, wordt allengs een zoektocht naar het ik, en daarmee worden kennis en moraal dienstbaar gemaakt aan een ideaal van zelfverwerkelijking, dat uitkomt op de notie van het 'Absolute' - wat begon als kritiek ontaardt in absolutisme. Iets soortgelijks lijkt op te gaan voor de pogingen, het Bildungsideaal aan Kant op te hangen. Waar Kant in tekort schiet, is zijn opvatting van het 'hoogste goed'; maar het Bildungsideaal lijkt deze notie niet te kunnen opvullen. Het ideaal van authenticiteit, dat aan de esthetische opvoeding, de nationalistisch geladen historiografie en taalwetenschap, en de romantische filologie ten grondslag ligt, is onvermijdelijk verbonden aan een vorm van teleologie, naturalisme of mystificatie die niet in de kritische filosofie past. Dit betekent niet, dat tussen Kant en het Bildungsideaal de kloof

tussen Verlichting en Romantiek ligt: het duidt eerder op een fundamenteel probleem in de notie van Bildung, de Verlichting de Romantiek in te denken.

Amsterdam, mei-augustus 2005